

أراء وأفكار

تحليل لبعض نظريات ابن خلدون
الاجتماعية (العرب - العصبية - العنصرية)

د. صلاح الدين الخليفة أحمد الحسن*

وجدت مقدمة العلامة عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) اهتماماً كبيراً من المفكرين في الشرق والغرب في عصرنا الحاضر، وقد تضاربت الآراء الفكرية حول (المقدمة) في معظم الموضوعات التي تناولتها، ومن ذلك ما حوته من رؤية لطبيعة العرب.

في كتابه (المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون) يقرر (رضوان إبراهيم) بأن (ابن خلدون) كان من رواد الدعوة للقومية العربية، وقد أثبت بمجموعة أعماله، إلى أي حد يمكن أن تكون الثقافة العربية وشيجة قوية بين أبناء العروبة جميعاً، ففي هذه الفترة التي عاشها (ابن خلدون) استطاع على رغم التفكك السياسي والاجتماعي، أن يمنحنا الثقة في إمكان قيام وحدة عربية سليمة البنیان، أساسها الفكر، واللغة، والأدب، والجهود الثقافية النافعة المخلصة. ولقد كانت العروبة هي الشعاع المضيء عبر كل ما كتب ابن خلدون، فمن أجل العرب وقف جهوده على تسجيل تاريخهم ورواية أمجادهم القديمة ليشحذ عزائم الأجيال الراهنة والمقبلة، وليلد على المعدن الأصيل، الذي أنجب هذه الأمة، وليصور كيف كان العرب هم السواد من عين الخليقة، وكل الأمم هواس وأهداب (١).

• استاذ جامعي سوداني - مقيم بدولة الإمارات العربية المتحدة.

وقد أراد دعاة القومية العربية أن يجعلوا من مقدمة (ابن خلدون) منظومة فكرية متكاملة للدعوة للقومية العربية، حتى أن بعض قادتهم أراد أن ينفي أي صبغة إسلامية للمقدمة من منطلق عدم تركيز القوميين العرب على الإسلام كمحرك للحياة الاجتماعية للعرب والمسلمين.

ونجد أن بعضهم مثل (ساطع الحصري) يرى أن (ابن خلدون) يذكر الآيات القرآنية بعد انتهائه من التفكير والتحليل، وأنه إذا ذكرها خلال البحث فإنما يذكرها بقصد دفع الاعتراضات التي قد توجه إليه حول القضايا التي كان قد وصل إليها بنظره العقلي (٢). والمتأمل في (المقدمة) يجد أن الصبغة الإسلامية تكاد تكون طاغية على منهجية ابن خلدون ففي تعليق له عن الفلسفة اليونانية قال: (ومضارها ما علمت: فليكن الناظر فيها متحرراً من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن تسلم لذلك من معاطبها والله الموفق للصواب) (٣).

١٤٠ | ١٦٧

فهذا الحث الخلدوني على الامتلاء من علوم الشريعة والاطلاع على التفاسير وكتب الفقه الإسلامي، قبل مطالعة كتب الآخرين، من الدلائل الواضحة على منهجيته الإسلامية، وما امتدت مذاهب الأمم الأخرى في المجتمع المسلم - في القديم والحديث - إلا لأن طلبه العلم اشتغلوا بها قبل أن يتشبعوا بعلوم الإسلام.

وفي الواقع فإن الموضوع من خصائص المذهبية الإسلامية، وهذه التأويلات المتناقضة لمقدمة (ابن خلدون) أتت إليها من بعض العبارات الغامضة التي استخدمها في ثنايا بحوثه عن العمران البشري، فجعلت بعض العلمانيين، والماديين، ودعاة القومية العربية، وما إليهم، يوجهونها لصالحهم في نظرات جزئية، دون تكوينهم لفكرة عامة عنها تؤكد طابعها الإسلامي في معظم فصولها.

فروض ابن خلدون عن العرب:

من فروض (ابن خلدون) التي ذكرها في المقدمة عن طبيعة العرب:

(أ) فصل: أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب.

(ب) فصل: أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (٤).

خليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية (العرب - العصبية - العنصرية)

وحتى يدلل ابن خلدون على ذلك يقول «وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانهم وأقفر ساكنه وبدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمن قرارهم خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانهم الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وأفريقية والمغرب لما جاز بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتمائيل البناء وشواهد القرى والمدائن» (٥).

اتهام ابن خلدون بالشعبوية:

في الوقت الذي جعل فيه بعض القوميين العرب من (ابن خلدون) رائداً للقومية العربية، شكك بعض الباحثين في نسبه العربي لأن ما كتبه في المقدمة يدل - في رأيهم - على عداوة شديدة للعرب. ويرى (محمد عبدالله عنان) أن باعث (ابن خلدون) على التحامل على العرب هو ولاؤه للبربر وللدول البربرية التي عاش في كنفها. كما يرى (عماد الدين خليل) أن هذا الرأي مجرد رد فعل نفسي وفكري إزاء ما أحدثته بعض القبائل العربية في الشمال الإفريقي (٦).

الأعراب لا العرب:

يؤكد المستشرق الفرنسي البارون (دي سلان) أنه درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها (ابن خلدون) في (المقدمة)، وضبط مدلولات ألفاظها فذكر أن (ابن خلدون) إنما قصد (البدو الرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام) وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة البدوية في زمن من الأزمنة، وهذا الوضع لا يفيد أن أفرادهم بفطرتهم الأولى قاصرون عقلاً وعلماً، بل إن (ابن خلدون) يصرح بكل وضوح، راداً على من يعتقد (أن نفوس البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك، فإنما نجد في أهل البدو من هو أعلى مرتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته، كما يرد على أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة

الإنسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع وليس كذلك... (٧).

وفي بعض مواضع المقدمة يحدثنا (ابن خلدون) بأن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة، وأن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة، وأن البادية أصل العمران (٨). وفي موضع آخر يقول (وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب وهو سكن البادية) (٩).

فهم نظرية ابن خلدون عن العرب في إطار الإسلام:

يعارض (عبدالحليم عويس) رؤية المستشرق (دي سلان) ويؤكد بأنه من خلال تحليلنا لنصوص (المقدمة) المتعلقة بما تناوله (ابن خلدون) عن العرب وطبيعتهم يتأكد لنا بأنه لا يقصد بالعرب (الأعراب وأهل البدو الرحل) بالذات إنما يقصد العرب بصفة عامة، فالفتوحات التي انتظمت البلدان التي ذكرها لم يقم بها (البدو) إنما هي من حصيلة العرب أهل الحضرة وأهل البدو جميعاً (١٠).

١٤٢/١٦٥

ومن الفروض التي افترضها (ابن خلدون) في نظريته عن العرب: (أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة) (١١). ويقول للدلالة على ذلك (فبعثت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخلفاء عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم) (١٢).

ويقول أيضاً (فإذا كان فيهم - أي العرب - النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها يؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعانة المتهيء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات فإن كل مولود يولد على الفطرة) (١٣).

يرى (عبدالحليم عويس) أن (ابن خلدون) يجرد العرب من إمكانية أي استقلال عن

تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية (العرب - العنصرية - العنصرية)

الدين، فجذورهم البدوية لا تسمح بذلك وطبيعتهم التي اكتسبوها عبر تاريخهم، شكلتهم تشكيلاً خاصاً، فإما أن يقودهم وحي أو منظومة فكرية دينية، وإما أن يتأكلوا، أو يكونوا تبعاً لدول كبرى محيطة بهم!! وعندما يصور (ابن خلدون) العرب بأنهم أبعد الأمم عن صناعة الملك والدولة، تأكيداً لرأيه السابق، يدعم رأيه ذلك بأن العرب، نظراً لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة، والأنفة، وبُعد الهمة، والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة، أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فيسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشغلهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة والوازع عن التحاسد والتنافس.

فالدين هو الذي يوحدهم ويجعلهم ينقادون لأمر، أو نبي يعالج أمراضهم الأخلاقية والعنصرية ويهذب وجدانهم، ويعطيهم الدافع الحضاري لصناعة الملك، والامتداد في الأرض...!! ويدهي أن يكون هؤلاء الناس، أبعد الأمم عن الصنائع والعلوم العقلية، فذلك نتيجة منطقية لقوم يرفضون أن يحترموا طبيعتهم الفطرية، ويريد لهم بعضهم أن يمشوا في التاريخ من غير الإسلام. (١٤).

١٤٣ | ١٦٤

وقد كان (ابن خلدون) واضحاً كل الوضوح، في ربطه العرب والعروبة بالإسلام صعوداً وهبوطاً، فهم بالصبغة الإسلامية أفضل الناس، وهم بدون الإسلام أخط الناس، وأذلهم، وأقلهم عقلاً وخلقاً، ورشداً. (١٥).

ومن خلال استقراء نصوص القرآن الكريم نجد أن هذه الرؤية الخلدونية التي تربط بين العقيدة الصحيحة ونهضة الشعوب، واستقامة أخلاقها، لا تتعلق بالعرب فحسب، إنما هذه سنة ربانية تنطبق على كل الشعوب عبر الحقب التاريخية المختلفة إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها.

فعلى سبيل المثال يقول الله عز وجل عن بني إسرائيل (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) (١٦). هذا الاختيار إلهي لبني إسرائيل كان بسبب عقيدتهم التوحيدية، وإخلاصهم، وتقواهم، وإتقانهم لأعمال الدين ودقتهم فيها وجعلهم لها مطية إلى الآخرة. وحين انصرفوا عن سواء الصراط ذكر الله تعالى في حقهم: (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون) (١٧).

وهذا يعني توحشهم، وسوء أخلاقهم، وامتلاء حياتهم بالأمراض الاجتماعية، وزلهم وقلة عقلهم.

نظرية ابن خلدون عن العصبية:

من الدراسات المتعلقة بعلم الاجتماع السياسي في (المقدمة) ما أورده (ابن خلدون) من تنظير وتحليل لموضوع العصبية. والمتأمل في ذلك يجد أن (ابن خلدون) قد تدرج في تحديد مقاصده التي يرمي إليها من هذه النظرية.

فهو في البداية يحدثنا عن العصبية وتعلقها بالنسب ويستشهد بقول الرسول :
(تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم) (١٨).

(ففائدة النسب تتمثل في الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنصرة. والنصرة على ذوي الأرحام والأقارب موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم، واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه (لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون) (١٩)، والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية له. فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلباً وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٢٠)، ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فالغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك) (٢١).

وفصل (ابن خلدون) في نظريته المتعلقة بالعصبية ليصل إلى بيان أبعادها السياسية فيستشهد بقول الله تبارك وتعالى فيما حكاه عن بني إسرائيل: (قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) (٢٢)، وقد تناول (ابن خلدون) هذه الآية بتحليل عميق فيقرر بأنه يظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء الجيل ونشأة جيل آخر، سبحانه الحكيم

تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية (العرب - العصبية - العنصرية)

العليم، وفي هذا أوضح دليل على شأن العصبية وأنها هي التي يكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة ومن فقدوها عجز عن جميع ذلك كله) (٢٣).

ثم ينتقل بنا (ابن خلدون) في نظريته عن العصبية فيربط بينها وبين الدعوة الدينية ويدلل على أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.

ويحدثنا عن وجوب أحكام الشريعة وتنفيذها وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة. وفي تحليل يدل على سعة أفق (ابن خلدون)، وربطه بين النصوص الشرعية والمفاهيم الاجتماعية بصورة قد تكون غائبة حتى عن الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين المشتغلين بتأصيل هذا العلم، يتناول حديث النبي القائل فيه (الأئمة من قریش) (٢٤). ويبين أن العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم ذوي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية.

ثم إن الوجود شاهد بذلك بأنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم وقل أن يكون الأمر الشرعي - هكذا يؤكد ابن خلدون - مخالفاً للأمر الوجودي.

فهذا الربط المحكم بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي هو ما تحتاج إليه في إبراز مفاهيم منهجية الإسلام في علم الاجتماع. ومن هذا الباب ربطه بين العصبية ومبدأ الشورى الإسلامي، فالشورى والحل والعقد (المجالس النيابية) لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، أما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأني مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها اللهم إلا شوره فيما يعلمه من الأحكام الشرعية موجودة في الاستفتاء خاصة وأما شوره في السياسة فهو بعيد لفقدانه العصبية.

ومن هذا الباب أيضاً ربطه بين العصبية وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طريق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم والمتشبهون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه وتعالى لم يكتب عليهم ذلك وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال النبي : (من رأى منكم

منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه^(٢٥). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزعزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العدة والله حكيم عليم^(٢٦).

ونواصل مع (ابن خلدون) عرضه لنظريته في العصبية فيقرر التفرقة بين عصبية مذمومة وأخرى محمودة، فالله تبارك وتعالى يقول (لن تنفعلكم أرحامكم ولا أولادكم). وإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مجانب لأفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو باطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية وبذلك نفس اجتماع عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله تعالى من نبوة محمد وزحفهم إلى أمم فارس والروم وطلبهم ما كتبه الله من الأرض بوعده مصدق فأجتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم^(٢٧).

١٤٦ | ١٦١

وهكذا يستنتج (ابن خلدون) من عرضه لنظريته عن العصبية أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين^(٢٨).

وحيث توصل (ابن خلدون) إلى أن العصبية تتمثل في الجند يكون قد أبرز معالمها بصورة جلية تتميز تماماً عن مفهومها المذموم الذي يتبادر إلى الذهن، فالعصبية تبع نطاقها فلا تقتصر على روابط القربى التي تربط الأفراد ببيئاتهم وعشائرهم على نحو ما يتبادر إلى الذهن في الاستعمال المتداول، ولكنها تتعدى ذلك المفهوم إلى الموالاة للحلفاء والأدعياء وتصبح بذلك القوة التي تنظم المجتمع^(٢٩).

هكذا ترتبط فكرة (ابن خلدون) عن السلطة بنظريته في العصبية، حيث فرر في المقدمة الأولى من الكتاب الأول ثلاثة مبادئ أساسية هي:

أولاً : ضرورة الاجتماع للبشر واستحالة معيشتهم منفردين.

ثانياً : ضرورة وجود الوازع.

خليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية (العرب - العصبية - العنصرية)

ثالثاً : إمكان دفع العداوة بالعصبية وسطوة الملك في حالة عدم وجود شريعة سماوية تنظم الحياة البشرية. وهو يستدل على هذا المبدأ الثالث بأن أهل الكتاب والمتبعين للشرائع السماوية قليلون بالنسبة للمجوس الذين ليس لهم كتاب منزل، ومع هذا فقد كانت لهم الدول والمجتمعات فضلاً عن الآثار. وهو يميز بين نوعين من الوازع: الأول: هو الوازع الديني، والثاني: أطلق عليه الوازع السلطاني. (٣٠).

والعلاقة بين العصبية والدين، علاقة تآزر وتكامل، وبالدين وحده تتطور هذه العصبية، التي تشكل -مؤقتاً ومرحلياً - بوتقة التحام، وانصهار، إلى مشروع حضاري تذوب فيه العصبية، وترتفع فيه الأخوة الإسلامية، التي تجعل (سلمان منا أهل البيت)، و(أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا) أي بلال الحبشي رضى الله عنهم. ومن الطريف أن (محمد عابد الجابري) كاد أن يقترب من هذه الحقائق، بينما نجد بعض أساتذة الفكر الإسلامي المخلصين له، يأخذون على (ابن خلدون) رأيه في العصبية، دون أن يبصروا مساحة همينة الدين على العصبية، الهمينة شبه الكاملة عنده..

١٤٧ | ١٦٠

إن رأي (ابن خلدون) - كما استخلصه الجابري - يتلخص في أن قوة العصبية مستمدة أساساً من (الالتحام)، الذي هو ثمرة النسب، فإذا اضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء. ويتألق المعنى الإسلامي للعصبية حيث يتحدث (ابن خلدون) عن جماعات الإصلاح أو التغيير، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذين لا يملكون قوة حقيقية للتغيير فيدمرون أنفسهم، ويسببون إلى الإسلام، فكأن العصبية إذن تقوم على أي قوة قادرة على التغيير، وليس على العصبية القبلية، والقومية.. ومع أن (مصطفى الشكعة) يندهش كثيراً لما ذهب إليه (ابن خلدون) في شأن ارتباط اتمام الدعوة الدينية بالعصبية، وإن هذه الدعوة من غير عصبية لاتتم، إلا أنه يعود ويذكر، أن (ابن خلدون)، ينفذ ماذهب إليه في شأن العصبية، حيث يفرد فصلاً عنوانه: (أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين) مقللاً من شأن العصبية، رافعاً من شأن الدين.. والحقيقة أن العصبية مرحلة خاصة، وظرف حضاري وتاريخي، والدين يكتنفها ويوجهها في إطارها الحضاري.. إطال (ولكن الله ألف بينهم) - وهكذا نجد أن صلة الإسلام بالعصبية في المنهجية الخلدونية إنما هي صلة الروح بالمادة، فالدين هو الذي يجعل هذه (الكائنات القومية) كائنات قابلة

د. صلاح الدين الخليفة أحمد الحن

للحضارة والفاعلية، والإبداع، والخروج من مستوى التحديات المناخية، والجغرافية، والعدوانية القبلية، إلى مستوى المشروع العالمي الروحي، والعقلي، والخلقي، والمادي، والذي يقدم حضارة متفتحة لائقة بإنسانية الإنسان واستخدامه في الأرض من أجل تحقيق العمران... وليس في فكر (ابن خلدون) أي تناقض إنما هو تدرج فكري يتناغم مع الظروف والأوضاع (٣١).

ولعل ما يوضح استمرارية الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي عند (ابن خلدون) فكرة العصبية التي قال بها واستخدمها في نفس الدلالة كثير من السابقين عليه. لقد استخدم هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي للدلالة على المنعة والقوة التي تتمتع بها الدولة كشرط في قيامها وثبوت سلطانها. كما استخدمه للدلالة على اتفاق الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد علىبيعة القوائم بأمرها السياسية. وتشير هنا إلى أن استخدام مصطلح العصبية بهذا المعنى ليس اجتهداً شخصياً. فهو يعبر عن الفكر السياسي السني. لقد أكد (ابن تيمية) أن الإمامة عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة فالمقصود من الإمامة يحصل بالقدرة والسلطان (٣٢).

159/148

نظرة خلدونية عنصرية:

وهكذا نجد أن ما كتبه (ابن خلدون) في المقدمة عن (العرب) و (العصبية) مازال له الفاعلية والتألق في ساحات الفكر والواقع المعاصر. ومن خلال تحليلنا لذلك، نستطيع أن نوكد أن منطلقاته في هذا الصدد مستمدة من المذهبية الإسلامية بصورة واضحة.

ولم تخل (المقدمة) من بعض المفردات التي تتنافر تماماً مع المذهبية الإسلامية ومن ذلك ما قرره (ابن خلدون) بنقص الإنسانية في بعض أمم الإقليم الأول إذ يقول (إنما تدعن للرق في الغالب أمم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عرض الحيوانات العجم) (٣٣).

فكيف وقع (ابن خلدون) في مثل هذا التمييز العنصري وهو الفقيه الاجتماعي المسلم؟ وهذا لا يمنع أن نشتم جهود التأسيسية كرائد للمذهبية الإسلامية في علم الاجتماع فقد وطد قواعدها، وبنى لبنات كثيرة فيها، مستفيداً من سابقه، وإن وقع في بعض الأخطاء التي ينبغي أن لا يتابع عليها، إذ تكون المتابعة والاستفادة من نظراته الإسلامية السديدة فقط.

تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية (العرب - العصبية - العنصرية)

هوامش ومراجع البحث:

- ١ - د. عبدالحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص ١٣٨، كتاب (الأمة)، رقم ٥٠، الدوحة، ١٤١٦هـ.
- ٢ - د. عفاف بنت إبراهيم الدباغ، المنظور الإسلامي للممارسة الخدمة الاجتماعية، ص ١٢٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ومكتبة المؤيد، الرياض، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ٣ - عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٤٧٥، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤ - المرجع السابق، ص ص ١٣١، ١٣٣.
- ٥ - المرجع السابق، ص ص ١٣٢.
- ٦ - د. عبدالحليم عويس، مرجع سابق، ص ص ١٣١، ١٣٣.
- ٧ - د. محمد السويسي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، الجزء الثاني، آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها، ص ٢٩، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- ٨ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٠٨١، ١٠١.
- ٩ - المرجع السابق، ص ص ٠٩١.
- ١٠ - د. عبدالحليم عويس، مرجع سابق، ص ١٢٨.
- ١١ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٣٣.
- ١٢ - المرجع السابق، ص ص ١٣٣، ١٣٤.
- ١٣ - المرجع السابق، ص ١٣٣.
- ١٤ - د. عبدالحليم عويس، مرجع سابق، ص ص ١٢٨، ١٢٩.
- ١٥ - سورة الدخان، الآية ٣٢.
- ١٧ - سورة المائدة، الآيتان ٧٨، ٧٩.
- ١٨ - أخرجه أحمد والترمذي والحاكم والنسائي في الأنساب، انظر محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ١/٤٩٧، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ.
- ١٩ - سورة يوسف، الآية ١٤.
- ٢٠ - سورة البقرة، الآية ٢٥١.
- ٢١ - ابن خلدون، مرجع سابق، الصفحات ١١٣، ١١٤، ١٢٢، ١٢٣.
- ٢٢ - سورة المائدة، الآية ٢٦.
- ٢٣ - ابن خلدون، المرجع السابق، ص ص ١٢٤، ١٢٥.
- ٢٤ - أخرجه مسلم والنسائي والبيهقي والحاكم، أنظر محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته ١/٥٣٥، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

د. صلاح الدين الخليفة أحمد الحسن

- ٢٥ - أخرجه أحمد وأحمد في المسند وأصحاب السنن الأربعة، أنظر محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته ١٠٧٣/٢، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٦ - ابن خلدون، مرجع سابق، الصفحات ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٩٦.
- ٢٧ - المرجع السابق، ص ١٧٩.
- ٢٨ - المرجع السابق، ص ٢٦٠.
- ٢٩ - د. أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية النظرية الاجتماعية، ص ٣٢٧، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٠م.
- ٣٠ - د. نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي ونظمه: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، ص ص ٢٧٨، ٢٧٩، دار الشروق، جدة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٣١ - د. عبدالحليم عويس، مرجع سابق، ص ص ١٢٣، ١٢٥.
- ٣٢ - محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ص ٤٥٧، ٤٥٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ٣٣ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٣١.